

現代社会における「自由と必然」の問題

—— 縦読みの思想史研究の試み ——

荒谷大輔*

ミル…自由と天才、反知性主義

本論の目的は、近現代の社会システムを支える思想的な基盤が「自由と必然」をめぐる伝統的な哲学の問いの枠組みの中にあることを示すことにある^①。近代に固有と見なされる「自由」概念の内実を辿ることで、それがなお伝統的な問いの中にあることが確認されるはずである。

確かにスチュアート・ミルは、近代における「自由」の問題を、自由と必然をめぐる伝統的な哲学の問いから解放しようとした。「この論文（『自由論』）の主題は、哲学的必然という誤った名前を冠せられている学説に実に不幸にも対立させられているところの、いわゆる意志の自由ではなくて、市民的、または社会的自由である」[Mill, XVIII, 217]。こう言いながらミルは「自由」という概念を束縛からの解放という意味で用いた。そこで示された「言論の自由」の概念は、今日の民主主義的システムの基礎のひとつとなっている。それが明示的に伝統的な哲学の「自由と必然」をめぐる問題系から独立していると宣言されていることは確認しておく必要があるだろう。

もう少し見やすい見取り図を示しておくならば、ここでミルが示し

た「自由」の概念は、後にアイザイア・バーリンが「二つの自由概念」において「積極的自由」と区別して提示した「消極的自由」にほかならないと考えることができる。「消極的自由」とは、よく知られるように、「への自由」というかたちで積極的に自らを何らかの理想に近づけていく自由ではなく「からの自由」として個人が強制力から逃れて最低限認められるべき私的な領域の確保としての自由であった。バーリンはそのような意味での「消極的自由」の起源をロックに見ているが、ロックが実際そのような意味で自由概念を用いていたかは議論の余地がある^②。われわれが確認できるところではむしろミルが「消極的自由」にあたる概念をはじめて思想的に明示的に示した思想家であるように思われる^③。すなわち『自由論』の冒頭の「宣言」は、それによって「自由」という概念に新しい哲学的意味を付与する行為遂行的な意義をもつものであるように思われるのである。

だが、ミルはどのような理路でその「自由」を導き出したのか。まずはその点を見ることにしよう。なぜ「言論の自由」が認められなければならないのか。ミルによればそれは、誰もが蓋然的にしか真理を語りえないからだといわれる。すでに『論理学体系』においてミルは、

二〇一七年十一月三〇日受付

* 江戸川大学 基礎・教養教育センター教授、センター長 哲学、倫理学

すべての論理は帰納に帰着されると主張していた。このミルの主張は、後に例えばフレーゲの『算術の基礎』において強烈に批判されたものでもあり、またカントの議論なども踏まえれば、哲学的にみて必ずしも手放しに認め得るとはいえない。だが、この前提に立つことでミルは、すべての真理は蓋然的にしか語りえないということになる。誰もが蓋然的な真理しか語りえないのであれば、施政者や多くの者が正しいと思うことに一致しないからという理由で、誰かの意見は排除されるべきではない。一見するところ間違っているように見える「オピニオン（臆見）」もまた真理を含みうる。だからこそミルは、言論はあらゆる干渉から自由に表明されなければならないと主張したのである。

すなわち「『からの自由』という概念の基礎のひとつには、真理についての不可知論があるといえる。だが、こうした議論は、愚見の共有による多数者の圧政という悲劇をいかに防ぎうるのか。アメリカの民主主義の「危険性」に対するトクヴィルの指摘は有名であるが、そうした大衆の熱狂による圧政の危険をミルが看過したわけではなかった。ミルは「天才」という、いささか楽観的ともみえる概念によって、この問題を回避しようとしている。オピニオンの総和は「天才」によって正しい方向に導かれるとミルはいうのである [cf. Mill: XVIII, 269]。確かにミルがいう「天才」とは、例外的な才能を与えられた少数の人間を意味するものではない。ミルは「天才」を教育可能なものと考えている [cf. Mill: I, 338]。そこにはジェイムス・ミルの教育論の影響をみることもできる。多くの人々によりよい教育が施されれば、愚見の共有による多数者の圧政のようなことはおきかないといわれる。

だが、このようなミルの議論は、真理の蓋然性にもとづく「自由」の議論とどの程度整合的であろうか。トマス・ヒル・グリーンに受け継がれ「ニュー・リベラリズム」へと結実するような、ミルにおける理想主義的な側面は、まさにバーリンが批判の対象としていたもので

あった。「天才」による特定の価値判断が、その数の少なさにもかかわらず評価されるとすれば、それはどのような価値基準によるのか。イギリス理想主義は、そのためにカントやヘーゲルの思想を接ぎ木し、求めるべき「自由」の概念を措定した。だがそこで示される「自由」の概念は、「からの自由」として語られるような消極的な自由ではなく「『からの自由』という積極的な自由の側面を強くもつものとなるだろう。『からの自由』として示される「消極的自由」の基礎をミルに見ようとするならば、ミルの議論の理想主義的な側面はさしあたり切り離して考えるべきであるように思われる。

ベンサム主義とアダム・スミス

では、伝統的哲学とは異なる（とされる）「自由」概念の妥当性は、どこに求めるべきだろうか。「自由」という概念を、ミルが企図したように「自由と必然」を巡る伝統的な哲学の枠組みから離れて論じるためには、社会的な「共通善（あるいは定義によっては「正義」）」を個人個人の「自由」な行為の集約の結果とみる思想の源泉を辿る必要があるように思われる。ベンサムが「功利主義」と名付けた思想は、まさにそのような集約主義の立場に立つものだった。

それぞれの人間が、快を求めて苦を避ける「幸福計算」を行い、みずからの行為の「善悪」をあらかじめ判定できるとすれば、「フィクション」として示される社会体による個人々人への介入は、できるだけ少ない方が「最大多数の最大幸福」を実現できるとベンサムはいう。個人々人の行為は社会的に規定される様々な「サンクション（賞罰）」によって規制されるが、その基準は「世論」と一致すべきである。個人々の主観的な「快楽」の追求が社会的な「善」に一致することは、それによって担保されることになるだろう。ベンサムによれば「世論の指示は、ほとんどの点で最大幸福原理の指示に一致する」と見なされ

るからである。

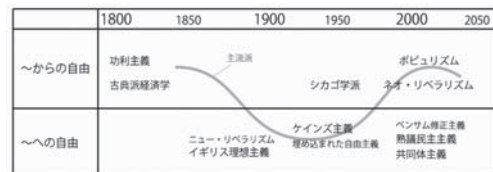
近年のベンサム解釈の中では、ベンサムの思想を個々人の快楽の最大化を目指すものではなく、社会的善を目的とした個々人の「自由」の制限を許容するものと見なす立場もある。古くは厚生経済学へと影響を与えたベンサム像がそこにあると見ることもできる。ベンサムにとって個々人の快楽計算は、最初からサンクションを考慮に入れた上で判断されると考えられているわけであるから、個々人の判断においてすでに「共通善」の価値尺度が導入されており、それを強くとれば個々人の「自由」は一定程度まで制限されるというわけである。だが、本論の問題はベンサム解釈において力点をどこにみるかということではない（実際のところ、ベンサムの「自由」をあらかじめ「共通善」によって規定されたものと見なせば、それは「 \sim への自由」という議論の枠組みに再び近づくことになる。ここでは「 \sim からの自由」の思想的根拠を明らかにすることが目的であるため、少なくともこの文脈では「自由」という概念をできる限り個人の意志に委ねられるものと考ええることにしたい）。ベンサムは、個々人は社会的なサンクションの基準が示された上で個々人の「自由」において「快楽」を追求し、その結果として「最大多数の最大幸福」が実現するといっているのである。

当初民主主義について懐疑的な立場をとっていたベンサムは、ジェイムス・ミルとの関わりの中で急進的に民主主義社会を実現しようとする一派の理論的支柱となっていく。^⑧ その「一派」とは、老ベンサムを担いで十九世紀イギリスの社会変革を進めたジェイムス・ミルやデイヴィッド・リカードなどの「急進主義者」たちである。彼らにとって、支配者と被支配者の利害が一致する民主主義のシステムこそが、社会的な「善」を実現する最善の社会構造と見なされた。周知のように、世論を政治に反映させるための普通選挙の実施、最小限の政府の機能、公務員給与の徹底した制限等々、今日の「民主主義」のシステ

ムの基礎となる考え方がベンサムの憲法案に示されている。

ここで重要なのは、このような「民主主義」の基礎の確立が、経済学の体系化と相即的であったという点である。ここでの問題は、ベンサムの経済学に関する著作を今日まで至る経済学の歴史の中でどのよう位置づけるかということではない。経済学的な議論の大半をアダム・スミスに委ねるベンサムが、経済学的にみて意義のある展開を示しているとはいいたい。その点でいえば「ベンサム主義者」であったリカードの方が理論的な前進を見ているといえよう。問題なのはむしろ、ベンサムの議論が「道徳哲学」の展開の中から経済学を導き出すアダム・スミスを引き継いでいるということである。

エリー・アリヴィが指摘したように、経済のシステムが個人と社会全体の利害の「自然的一致」を示すものだとするれば、民主主義のシステムは施政者と民衆の利害の「人為的一致」を目指すものといえる。^{⑩⑪} アダム・スミス自身がその経済学的な議論を法学を基礎とした体系の中に位置づけようとしていたように、ベンサムは「道徳と立法の諸原理」を民主主義と経済論の基礎としようとしていた。「 \sim からの自由」を目指す十九世紀の「自由主義」の流れは、今日に至るまで常に経済の流れと相即的に展開していると考えられるのである。



十九世紀の「自由主義」の流れは、二十世紀初頭に「行き過ぎ」と見なされ、ブレトンウッズ体制下に「埋め込まれた自由主義」として修正された。しかしそれは、一九八〇年代以降の金融グローバル化の中で「ネオ・リベラリズム」として再評価される。それは非常に大局的にみて「 \sim からの自由」と「 \sim への自由」との間の揺らぎと見ることもできるだろう（上図）。今日

に至る民主主義と経済のシステムは、個々人の「 \sim からの自由」をどれだけ強く認めるかを軸に展開していると考えてみる事ができるのである。

アダム・スミスにおける「自由と必然」

.. 勤勉さⅡ産業という紐帯

だが、個々人の行為の選択を各人の「自由」に委ねることが結果として、最も社会的な善を実現すると考えられるのは、なぜなのか。その理路を見る必要がある。

アダム・スミスの道徳哲学によれば、それは共感によるとされた。

アダム・スミスによれば、共感はその自体が快楽とされる [cf. Smith: TMS, I, 2, 1]。共感される内容に従って快苦が与えられるのではなく、共感自体に快があるとすることでスミスは、個々人が自らの行為を一般的な規範に基づける可能性を示した。より広い範囲で共感を得られる行為が、より大きな快楽を生むのであれば、人はその快を求めてより一般的に是認される行為をなそうとするだろう。「われわれがともに暮らしている人びとの、明確な是認と尊敬をえたいという欲望は、われわれの幸福にとって、それほど大きな重要性をもつのであるが、それが十分かつ完全に満足させられるのは、われわれ自身をそれらの感情の正当で適切な対象とすることによる [中略] ほかにはありえない」 [Smith: TMS, III, 1, 1]。こうしてできるだけ「偏りのない観察者」の立場から見ても是認されるものを是認することが諸個人にとっての快楽の原因とされるのである [cf. Smith: TMS, III, 1, 2]。そこには、社会的なサンクションを基準として快楽を計算するベンスサムの議論との連続が認められる。人々が広く一般的な価値基準（Ⅱ世論）に従って行為することが、個々人の快楽の追求と社会的な「善」の一致を保証する。ひとは自らの快楽を最大化するために、進んで社

会の一般的な基準に合致すると考えられるのである。

だが、このような議論は規範の内在化の論理を示すものであっても、個々人の「自由」が何にもまして保証されなければならないという自由主義の理念を導くものではない。なぜ「 \sim からの自由」が求められるのか。その理論的な構造をみるためにはスミスの経済論における自然的な利害の一致の構造をみる必要がある。アダム・スミスが『諸国民の富』で展開し、セイやリカードらの「アダム・スミス学派」の経済学がその理論の要とみなしたのは、分業と交換の原理であった。

分業とは、各人が自分に割り与えられた仕事に専心することで全体の生産性の向上を企図するものである。単純な労働ほど習熟が早く洗練されること、他の作業への移行に際して必然的に生じる「ぶらぶらする」時間を省くこと、単純な作業ほど効率化の工夫が容易なこと、という三つが生産性向上に関してスミスの挙げる要因である。三つ目の要因が機械化につながるが、機械化は分業の前提ではない。スミスはむしろ、機械化の前提に分業があるとしていた [cf. Smith: WN, I, 18]。分業とはつまり、仕事を分割すること自体に生産性の向上をみるものであり、機械化を必要要件とするものではないのである。だからこそ分業の概念は、特定の商品を生産する過程についてだけでなく、社会全体での職業の専門化に適用されるものになりうる [cf. Smith: WN, I, 1, 2]。

しかし、このような分業が可能になるためには、交換の概念を導入することが不可欠となる。「分業をひきおこすのが交換の力であるのと同様に、その分割の範囲もまたつねにこの力の大きさによって、いかえれば、市場の広さによって制限されざるをえない。市場がきわめて小さい場合には、だれ一人として一つの仕事に専心するための刺激をうけることができない。というのは、自分自身の労働の生産物の余剰部分のなかで、自分自身の消費をこえてあまりあるすべてのものを、他の人々の労働の生産物の中で、自分が必要とするような部分

と交換する力が欠如しているからである」[Smith: WN, I. iii.]。『交換の力』と呼ばれるものが、ここで市場の規模と言ひ換えられている。十分な規模の市場を前提にしないかぎり、諸個人は自分自身の仕事に専念することができないとスミスはいうのである。諸個人が生産に必要な物事のうち特定の仕事だけに専念するためには、自らが生産しないものでも必要なときにはそれを「交換」によって手に入れられると信じる必要がある。そうでなければ、生活のための様々な能力をすべて身に付け、必要なだけの時間をかけてそれらの作業に従事しなければならず、必然的に「分業」の恩恵を受けられない。このことは例えば次のような例を見れば容易に理解されよう。嗜好性の高い農作物が成育しうる地方では、すべての土地をその商品の生産にあてることが「経済性」の高いことと見なされる。だが、そのような專業は、必ずしも食すには適さない彼らの生産物を、彼らが必要とするものといつても交換できると信じていなければ決してないものである。

それゆえ、スミスがいうように、貨幣による価値の表象能力が適用される範囲が一定以上に確保されていることが「経済」のシステムが成立するための条件となることがわかる。貨幣が匿名の価値の表象の主体として成立することが、それぞれの生産物をその特殊な形態においてでなく、他の商品と交換可能なものとして認識するための条件となる。専門化された各人の仕事は、必ずしも理由は定かではないままに、貨幣によって価値づけられるということが、自らの生産物が他のものと交換可能であるという信を生んでいるのである。

このとき、貨幣の匿名性がそれ自体、価値表象の確実性の根拠になっていることに注意したい。特定の経済主体によって保証される価値の通用性は、その主体の力の及ぶ範囲に自ずと限定される。交換可能性の範囲は、そこでは特定の経済主体の権能に依存することになり、必ずしも一般化しえないものと見なされることになる。特定の枠組みに依存するシステムは、それだけ人為的で偏りのあるものと見なされる。

貨幣による価値の表象能力が一般的なものとして信頼されるためには、それが特定の偏りをもたず、匿名のまま人間の「自然」本性」を反映したものと見なされる必要があるのである。

「自然的自由」とスミスが呼ぶものが導入される契機はそこにある。経済的な発展が実現するためには「自然的自由」が保証されなければならない。「あらゆる人は、正義の法を犯さぬかぎり、各人各様の方法で自分の利益を追求し〔中略〕完全に放任される」[Smith: WN, IV. ix. vii.]。諸個人がそれぞれ「自由」であることが偏りのない社会構造を実現するとスミスは言う。それこそが「自然」本性」に即した人間社会のあり方だからだ。しかし、ここで語られる「自由」には、例えば、利益共同体を構成する自由は含まれないことは見ておく必要がある。中間団体は社会的な偏りを生み出すため、「自由」を疎外するものとして批判される。諸個人の「自由」は「個人の自由」であることを半ば強制されているのである。

スミスにおける「自然」本性」は、それゆえ、特定の思想的な枠組みに準拠するものと考えられる必要がある。スミスによれば、個々人の自己の利益の追求が結果的に社会全体の「善」財」を増大をもたらすのは、個々人の「自然」本性」がその「見えざる手」によって、しばしば本人を欺きながら意識されないままに、あるべき姿を実現することによるとされてきた。「富の獲得に向けた人間の利己的な努力はしばしば、その労力に見合わない結果しかもたらさないが、しかし」自然」本性」が、このような仕方ではわれわれを欺き、労苦を課すことは、よいことである。こうした欺瞞によって、人類の勤勉」産業 (industry) が掻き立てられ、連続的な運動のうちに保持される。この自然の欺瞞こそが、人々をして大地を耕すことを促し、家を建設し、都市と公共財を創り出し、人々の生活を高貴で美しいものとする、あらゆる科学と技術を発展させたのだ。〔中略〕かれらには見えざる手に導かれて、大地がそのすべての住民のあいだで平等な部分に分割されていた場合

になされただろうものとはほぼ同一の、生活必需品の分配を行い、そうして、それを意図することなく、それを知ることなしに、社会の利益をおしすすめ、種の増殖に対する手段を提供する」[Smith: TMS, IV, 「10」]。意識されないまま本人の意図と無関係に実現される「自然＝本性」こそが、人為的な共同体の偏りを越えた配分的正義をもたらすとスミスはいうのである。こうして、中間的な利益団体を排除し、匿名的な価値表象の主体によって「個人」を競争的に結びつけることが、人間の「自然＝本性」の実現と見なされることになる。

実際、古典派経済学におけるセイの法則は、価値表象の主体を匿名化することを志向するものだったといえる。「生産はそれ自身によって販路を見出す」というかたちで定式化されるセイの法則は、それ自体、経験的観察から帰納される原理ではない。われわれはむしろ、生産物を簡単に売ることができず、在庫を抱えて苦悩する事業者の姿をしばしば経験的に見出すといえよう。セイの法則に還元できない経験的な事実が存在することにおいて、それを帰納的法則と見なすことはできない。

シスモンディは直接この点を指摘して反論したが、セイはそれを「法則」に対する無理解と断じた。現にイギリスがブラジルで毛織物を大量に余らせている状況が問題なのではない。重要なのはむしろ、将来を見越して、経済全体の生産の総量を増やし続けることである。セイは、ブラジルでイギリス製品を購入するだけの「生産」が行われさえすれば、イギリスの商品が売れ残ることはないはずだ、というのである。

そして現にセイは正しかった。少なくとも市場を拡大し続けた十九世紀の「経済」においてその理論は「証明」されたことになっている。自らの生産物が供給過多となり市場に売れ残る可能性を気にして各人が生産を抑制することがあれば、全体的な経済の拡大は望めない。シスモンディの懸念に真摯に対応すればそれだけ、経済成長の機

会を失うことになっただろう。反対に交換の無条件性を信じて各人が生産を拡大すれば、経済規模自体が拡大し、結果的に生産物は販路を見出すことになる。イギリスのブラジルにおける供給過多は、様々な植民地政策によって実際に解消されたのである。

だが、このような過剰な生産は、各人が何らかの仕方ですべてを慮って、自らの生産物の価値を算定する思考の枠組みにおいては決してない。「生産はそれ自身によって販路を見出す」という法則は、経験によって支持されるのではなく、経済学の福音として示されている。各人の必要を越えた過剰な生産に対する価値は、匿名の貨幣によって表象されるだけで、経済全体から演繹的に導かれるものではないのである。

アダム・スミスをはじめとした古典派経済学の枠組みにおいては、周知の通り、「唯一の価値の実体」として労働価値を指定することで商品間の無条件的な交換の可能性を示した。諸商品は、様々な形態をとるとしても、実体としては同一の価値尺度をもっている。労働力を注入して生産されたものは、仮に生産者にとっての使用価値を持たないものであったとしても、価値としてはすでに世に生み出されているとされる。それゆえ、生産者が自らの生産の成果を彼が欲する別な商品の形態として持つために必要なことは、他者との間で交換が円滑になされることでしかないといわれるのである。

限界革命によって労働価値説が否定された後にも、価値づけの根拠の匿名性は維持された。諸商品は、その形態においては様々であるにもかかわらず、貨幣という同一の尺度において測られる。それらの商品は根拠も定かではないままに、同一の価値実体を基準に量的に表象されるのだ。諸個人は、自らの生産物の価値の根拠について論理的に語ることはできない。可能なかぎり人為的な枠組みを取り去り、「自由」な競争の結果と信じられることのみ、その価値づけの確かさが根拠付けられる。このような匿名的な価値表象の機能が自明視さ

れることで、各人は全体のことに関心を巡らせることなく、自分自身の作業に専心できるようになるのである。

このように考えるならば、自由主義における「自由」概念もまた、束縛からの解放という側面だけでなく、特定の思想的な枠組みへの参与を前提にしていることがわかる。「「す」からの自由」は、それ自体が特定の理念への参与を意味しているのである。そこでは少なくとも、真理の認識の蓋然性と「自由」な行為の結果的な調和の理念があらかじめ共有されていなければならない。ミルが拒否したはずの伝統的哲学の「自由と必然」の議論が、ここで再び問題となる。「自由主義への自由」の徹底は、匿名の全体性における人間の「自然＝本性」の実現を結果すると期待される。各人の思いなしとは無関係に実現すると信じられる「自然＝本性」の議論は、そもそもアダム・スミスにおいて、「自由と必然」をめぐるケイムズの神学の議論を基礎にするものだったのである。

ケイムズの欺瞞論

各人が自らの仕事に専念することが結果として「一般的な善」を実現するというアダム・スミスの議論は「自由と必然」と題されたケイムズの論文に多くを負っていることが知られている。「たいていの場合には、それぞれの個人は、彼らが簡単に成し遂げることができような、限定された目的を持った方が「全体として」よりよく秩序付けられる。各人には各人の職務が割り与えられている。そして各人がその義務を果たすならば、一般的善は、それがあらゆる個々の行為の目的とされる場合より、はるかにうまく増進される」[Kames, A90f./B66/C64・傍点は引用者]。個々人がそれぞれに「一般的な善」を目指して行為するよりむしろ、各人が自分に与えられた職務に専念する方法が結果的によりよい仕方である「一般的な善」が実現される。この論理は、

アダム・スミスの分業論の骨子にはかならない。

ケイムズはしかし、そこから「それゆえ人間には本当の意味で自由は存在しない」と結論した。「「自然」法は、物理的な世界においてと同様に道徳における原因と結果の系列を生み出し、「すべての物事の第一の原因である神がその無限の思惟において実現する統治の」計画に合致する結果をもたらして、それ以外の可能性を認めない」[Kames, A187f./B154/C192]^⑧。「自由」と見なされる各人の意志は、ケイムズによれば、単に感覚がそのようにわれわれを欺いているにすぎない。神の意志はその「救済の計画（＝エコノミー）」においてすべてを必然的に規定しているのであり、個々人の選択は各人の意識の上で「自由」とみなされるだけだとケイムズはいうのである。

スミスにおける「自由」は、人間の「自然＝本性」についての特定の思想を前提にするものである点において、ケイムズの「自由」と一致している。外的な束縛からの「自由」は、結果として「一般的な善」の増進をもたらす。「自由」が「自然の欺瞞」であることは、スミス自身が語るころであった。スミスの「経済学」の根底には、ケイムズの道徳的必然論の影響があるのである。^⑨

本論の文脈では、このようなケイムズの議論が、自由と必然をめぐる伝統的な神学に連なることが重要である。「自由と必然」と題された論文においてケイムズが欺瞞とみなしたのは、「無差別の自由 (liberty of indifference)」という概念だった。これは周知の通り、キリスト教神学において「自由」を論じる際に問題となるものである。例えばトマスは、「意志 (voluntas)」と「自由意思 (liberum arbitrium)」を区別し、「無差別 (indifferentia)」の選択の余地があるのは後者に限られると見なした。神が常に善を意志し、人間もまた常に選択の余地なく善を目指しているが、「自由意思」において人は「悪」をなしうる。人間に与えられた「自由」は全く無差別であるがゆえに、悪が生み出されるとトマスはいう。

「無差別の自由」は感覚的に欺瞞にすぎないというケイムズの議論は、こうしたトマスに対抗する神学的立場をとっていることになる。ケイムズによれば、人間がその「自由」において悪をなすこともまた神の意志によって必然的に決定されているという。「人が罪を犯すとき、その人は優勢な動機にあらがうことができただろうと想定してみよう。それでは、彼はなぜあらがわなかったのだろうか。〔中略〕その答えは、彼の性向 (disposition) が悪であり、哀れな人間であり、憎まれ嫌われるに値する、ということであらなければならない。というのも、それ以外の答えは与えようがないからである」〔Kames, B14f./C183〕。悪をなした後の後悔の存在は、あたかも彼に善を選択する自由が与えられていたかのような観念を生み出す。だがケイムズは、それは欺瞞にすぎないという。ケイムズによれば、悪をなすことも含めてすべては神が定めた道徳的必然の中でのことだとされるのである。神による救済の計画 (＝エコノミー) において、救済される者は救済されるように定められ、救われない者はあらかじめそのように決められているという議論は、カルヴァン派の二重予定説が説くものだった。つまりケイムズはここで、スコットランドにおけるカルヴィニズムの伝統の中で「自由と必然」の問題に答えているということが出来るのである。

プロテスタンティズムのエコノミー…自助と救済

カルヴァンにとって神の恩寵は、個々人の行為とは無関係に一方的に神の意志によって決定するものとみなされた。神は個々人の行いとは無関係に救う者を救い、罰する者を罰する。二重予定説として知られる教説は、人間の神からの絶対的乖離を示している。人間は全的に墮落しており、決して神の意志を知りえないというプロテスタンティズムに共通の不可知論は、真理の蓋然性を語るミルの教説に遠く影を

映しているとも考えることもできるだろう。上でみた限りでいえば、それは民主主義の原理であった。誰もが蓋然的にしか真理を語りえないのであるから、われわれは、一般性の名の下に他者を否定することなく、各人がそれぞれに自己の幸福を求めた結果現れる「一般意志」を受け入れることしかできない。カルヴァン (あるいはスミス・ケイムズ) とミルの間にはもちろん、ベンサムによる自然法批判があることを見る必要があるが、しかし、匿名なものとして出来る「世論」あるいは貨幣による価値の表象を受け入れる以外にないと考える点において、そこには同じ主題が通底していると考えることが出来るだろう。見えざる手によってこそ、意識されざる自然＝本性が実現されるという考え方が、特定の「エコノミー」への参与を前提として、外面的な束縛からの「自由」を保証するのである。

しかし、そこで保証される「自由」は、欺瞞的なものでしかない。それは特定の個人によらない「自然＝本性」を実現するために人間に与えられた感覚的欺瞞である。カルヴァン派のように予定説を強くとなれば、人間に与えられた「自由」は神の意志の道具にすぎないことになる。だが、「無知のヴェール」に隔てられた人間の立場からすれば、与えられた「自由」においてどのように振る舞えばよいのだろうか。ケイムズ・スミスによれば、それは最終的には、各人の無意識的な欲望に従うことに帰されることになる。だが、「エコノミー」による救済を望む者にとっては、まさにその意識されざる構造こそが問題となる。

マクグラスによれば、必ずしもカルヴァン自身が強調してない二重予定説が、カルヴァン派の体系において重要視された理由のひとつは、キリスト教の福音を信じない者が存在するという経験的事実を説明する必要があったからだとされる。ある人々はキリストを信じ、ある人々は信じないのは何故か。予定説は、その経験的な事実に答える。神を信じない人々の存在は、神の欠陥によるのではなく、反対に神の絶対

的な力を示すものとみなされた。

神の救済計画Ⅱエコノミーに与る者はつまり、それを信じることに
おいてすでに幾分か救われていることになる。カルヴァンによれば、
キリスト者は神の意志によって不可避免的に信仰を持たせられている（Ⅱ
不可抵抗恩寵）のであり、信仰自体が神の恩寵の結果であるとされる。
この議論に内在する論理の循環は、哲学的な懐疑ではなく、宗教的な
熱狂を生み出した。すなわち、不可知である個人は、自らの救済を確
信するためにも、積極的にエコノミーに参加しなければならないので
ある。

ここでは、意識されない自らの「自然Ⅱ本性」の次元で救済の約束
を見出すことが問題となる。「自由」がエコノミーにおける救済を約
束するものであるためには、より強くエコノミーに参加する必要がある。
経済における匿名の「自然Ⅱ本性」の実現を信じ、各人に割り与
えられた仕事に専心することが、その者がエコノミーにおいて「救済」
されるための条件となるだろう。その意味において救済は「自己責任」
であり、各人に与えられた「自由」は「へへの自由」に条件付けられ
ることになるのだ。

プロテスタンティズムという大きな枠組みで括られるカルヴァン派
とルター派の接点はどこにあるといえる。「各人は神聖な契約に関し
ては自らが自分自身を代理する。その人自身の信仰が要求されている。
各人は自らを弁明し、自分自身の重荷を背負わなければならない」
[Luther: WA: VI, 521] とルターはいていた。神の意志に委ねられ
ているはずの救済を証すためには、強く信仰によらなければならぬ。
そしてそれは、個々人に委ねられている。ルターは、善行を積むことⅡ
教会への寄付が、救済の必要条件と考える「ペラギウス主義」を厳し
く批判し、信仰において人間はまったく平等（に脆弱）であって、救
済は個々人の信仰に帰されるという。それは例えば「神は自らを助け
るものを助ける」というスマイルズの自助の原理として、個人主義と

平等にもとづく「エコノミー」を支える柱のひとつになっているとい
えよう。個々人の「自由」は、ここではエコノミーを実現するために
託された方途になっているのである。

以上本論では、現代における個人の「自由」と「平等」の問題が、
伝統的な哲学における「自由と必然」の問題系に連なるものであるこ
とを概観した。「救済Ⅱエコノミー」のための個々人の分断は、ペラ
ギウス主義に対するアウグスティヌスの立場にその淵源を見出すこと
ができるのである。

本論において参照された文献の略号は次の通り

[バーリン] アイザイア・バーリン著、生松敏三ほか訳『自由論2』みす
ず書房、1971

[Mill: I] John Stuart Mill, *Collected Works of John Stuart Mill*, vol. I,
University of Toronto Press, 1981

[Mill: XVIII] John Stuart Mill, *Collected Works of John Stuart Mill*,
vol. I8, University of Toronto Press, 1977

[Kames] A. Henry Home (Lord Kames), *Essays on the principles of
morality and natural religion*, reprint Original edition in 1751, Gar-
land Pub, New York, 1983/ B: Henry Home (Lord Kames), *Essays
on the principles of morality and natural religion*, second edition,
London, 1758/ C: Henry Home, *Essays on the principles of morality
and natural religion*, third edition, Edinburgh and London, 1779
(ケイムズのこの本は版によって異動がある。本論では第一版の直付
をA、第二版をB、第三版をCで示した)

[Smith: TMS] Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, edited
by D. D. Raphael and A. L. Macfie, Clarendon Press, Oxford, 1976
[Smith: WN] Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of
the Wealth of Nations*, Edited by R. H. Campbell and A. S. Skinner,
vol. I, II, Oxford University Press, 1976

[Luther: WA, VI] *Martin Luthers Werke*, Weinarter Ausgabe Bd.6,
1888

注

- (1) 本論文は、日本倫理学会第68回大会の主題別討議「自由・思慮・時間性・縦読みの思想史、グループワークの実践として」における発表をもとに加筆したものである。
- (2) ホプズはやがて制限される自然状態においてのみ「自由」という概念を用いているという論点をバーリンは拾っている（cf. バーリン、三〇七）。
- (3) 実際確かに、ロックは『人間知性論』の第二巻二十一章において、「自由」を「意志」から区別しようとしている。だが、その企図はミルのそれとは異なる。ロックによれば「意志」は、選択する心の能力であり、「自由」はその意志に基づいて行動する能力である。両者は別な能力なのであるから、「意志は自由であるかどうか」を問うことに意味はないというのがロックの主張であった。
- (4) すぐ後に見るように、アダム・スミスの「経済学」に示された「自然的自由」という概念が、ここで「市民的自由」とミルが語るものの下地になっているが、その「自由」を自由と必然をめぐる哲学的議論から区別しようとしたことは、ミルに帰されるところが大きいのではないだろうか。
- (5) この論点はなお今日まで繋がっていることを確認しておこう。「反知性主義」と呼ばれるものは、アメリカの民主主義の歴史においてそれによって「平等」が実現されるような積極的な意義を担っていた。「反知性主義」という概念は、リチャード・ホフスタッターによるものだが、ホフスタッターは「反知性主義」という概念を、知的エリートの権威に対して民衆の「平等」を目指すものとして肯定的に位置づけている。それは権威に対する抵抗の手段であり、アメリカにおいてしばしば、知的エリート層による支配からの解放を目指すものとして機能したといわれる。
- (6) 周知のように近年においては「共通善」を集約の結果見出されるものではなく、熟議によって作り出されるものとする議論が盛んになされている。功利主義に反対するロールズやハーバーマスなどの議論に基づき熟議民主主義の必要性が叫ばれて久しい。だが、イアン・シャピロが指摘するように、民主主義のオルタナティブとして示されるものが単なる理想を越えて実効性のあるものとなりうるかについては議論があるとい

わなければならない（cf. イアン・シャピロ『民主主義理論の現在』慶応義塾大学出版、二〇一〇）。熟議に参加することによってそれまで意識されていなかった利害の対立が表面化されることもあり、それぞれの案件を実際に熟議していくことには大きなコストがかかる。熟議民主主義を掲げる論者はしばしば熟議すること自体を「善」と見なして目的化するが、実際には熟議民主主義の論者の間の対立を調整するような「熟議」がなされる機会も乏しい。そこにはおそらく、学者がその上に寄って立つ下部構造に対する無関心があるように思われる。「分業」による専門分化は、マックス・ウェーバーが私的にするように二十世紀初頭にはすでに学問の世界にも浸透し、個別専門に特化した業績が評価される仕組みが出来上がっている。そうした経済的な構造の中では「熟議」にコストをかけて得られる利益は少なく、結果として「熟議」自体の自己目的化以外に「熟議」に対する動機づけをすることが難しい状況が実現していると思われる。「熟議」を目指した行為を「善」と位置づけるためには、しかし、あらかじめその価値基準を絶対化するような規範が必要とされるだろう。「自由」という概念は、ここでは、熟議に参加することを目的として位置づけられることになると思われる。

- (7) *Constitutional Code*, vol. I, ed. by F. Rosen and J. H. Bruns, Clarendon Press, 1983, p. 36a
- (8) cf. エリー・アレヴィ『哲学的急進主義の成立Ⅱ』法政大学出版、二〇一六、p. 146ff.
- (9) ベンサムの経済学の評価については、『ベンサム経済学著作集』の編者であるスタークの評価を参照。cf. *Jeremy Bentham's Economic Writings*, 3 vols., ed. W. Stark, London, 1952-4
- (10) cf. アリヴィ前掲書、p. 159等
- (11) 後に詳しく見るように、前者における「自然」がひとつの思想的な体系の中ではじめて語りうるものであるとすれば、経済において個人と社会の利害が一致するために「自由」を確保するシステムを志向することは、それ自体が特定の価値観の共有を前提とするものといえる。民主主義のシステムは「法」として明示化されるものに関わる点で、より「人為性」が高いものと見なされうるものの、個々人の「自由」を最大限に確保することこそが社会的「善」を実現するための最良の方法と考える点で両者は相即的なものと考えられるのである。
- (12) 確かにベンサムは『道徳および立法の諸原理序説』の第一章において

「共感と反感の原理」に基づく行為の選択を批判している。だがそれは、快楽の計算によらず、感覚に従って行為することを批判するものであり、ここで示されるような共感の一般化の構造には適用されない。

(13) ほとんど意味は変わらないが、引用箇所は第一版では「神は、自然の世界および道徳の世界の両方において、いくつかの、定められて動かすことのできない法を打ち立て、それによって計画を実現されるのである。その法の働きによって、すべての物事は原因と結果の系列において進展し、最初の計画に合致する結果をもたらして、それ以外の可能性を認めない」と書かれていた。

(14) 「エコノミー」という概念が、キリスト教において「神による救済計画」を意味することについては、拙著『「経済」の哲学』（せりか書房、二〇一三）を参照いただきたい。

(15) この点については、田中正司『アダム・スミスの自然神学』を参照。